النهضة الثقافية السلجوقية: رؤية المستشرق مارشال هودجسون في كتابه مغامرة الإسلام

م.د آمنة وليم طوير الأعسم

جامعة القادسية / كلية التربية / قسم التاريخ

amenah.alaasam@qu.edu.iq

تاريخ استلام البحث : ٢٠٢٦/٢/٢٢

تاريخ قبول البحث : ٢٠٢٦/٣/١٠

الملخص :

تناول هذا البحث النهضة الثقافية في العصر السلجوقي بوصفها لحظة تأسيسية في تشكّل الحضارة الإسلامية الكلاسيكية، وذلك من خلال قراءة تحليلية في مشروع مارشال هودجسون التأريخي كما تبلور في كتابه مغامرة الإسلام. وينطلق البحث من مساءلة المنهج الحضاري الذي اعتمده هودجسون في إعادة إدراج التجربة الإسلامية ضمن التاريخ العالمي، مع إبراز أدواته المفاهيمية التي فصل بها بين الإسلام كدين وبين الظواهر الثقافية والاجتماعية التي نشأت في ظله. كما يسلّط الضوء على البنية المؤسسية للثقافة السلجوقية، متمثّلة في التعليم، والمدارس النظامية، ونظام الوقف، بوصفها آليات لإنتاج المعرفة وضمان استمراريتها. ويخلص البحث إلى أنّ قراءة هودجسون للنهضة السلجوقية تكشف عن دورها في إعادة تنظيم العلاقة بين السلطة والعلم، وفي ترسيخ نموذج ثقافي إسلامي ذي أثر عابر للعصور، مع الإشارة إلى الحدود المنهجية لهذه القراءة في ضوء النقد المعاصر.

الكلمات المفتاحية : مارشال ، مغامرة ، هودجسون ، الإسلام ، النهضة

The Seljuk Cultural Renaissance: The Orientalist Marshall Hodgson's Perspective in His Book The Venture of Islam

Assist.Prof Amenah William Twair Al-aasam

University of Al-Qadisiyah / College of Education

Date received: 22/2/2026
Acceptance date: 10/3/2026

Abstract:

This study examines the cultural renaissance of the Seljuk period as a foundational moment in the formation of classical Islamic civilization, through an analytical reading of Marshall Hodgson's historiographical project as articulated in The Venture of Islam. The research begins by interrogating the civilizational methodology employed by Hodgson in his effort to reintegrate the Islamic experience into the broader framework of world history, highlighting the conceptual tools through which he distinguished between Islam as a religion and the cultural and social phenomena that developed under its aegis. The study further sheds light on the institutional structure of Seljuk culture, particularly in the domains of education, the Nizamiyya madrasas, and the waqf system, considering them as mechanisms for the production of knowledge and the assurance of its continuity. The paper concludes that Hodgson's interpretation of the Seljuk renaissance reveals its pivotal role in reorganizing the relationship between political authority and scholarship, and in consolidating a cultural Islamic model whose influence extended across subsequent centuries. At the same time, the study points to the methodological limitations of this interpretation in light of contemporary scholarly critique.

Keywords: Marshall, Adventure, Hodgson, Islam, Renaissance.

المقدمة :

لم تكن النهضة الثقافية في العصر السلجوقي مجرّد ازدهارٍ عابرٍ في التعليم أو رعايةٍ ظرفية للعلماء، بل مثّلت تحوّلًا بنيويًا في تاريخ الحضارة الإسلامية، أعاد صياغة العلاقة بين المعرفة والسلطة والمجتمع. وقد أدرك مارشال هودجسون أهمية هذه المرحلة ضمن مشروعه لإعادة كتابة تاريخ الإسلام خارج القوالب الاستشراقية التقليدية، فجعل منها ركيزة أساسية لفهم تشكّل العالم الإسلامي في صورته الكلاسيكية.

انطلق هذا البحث من تحليل رؤية هودجسون للنهضة الثقافية السلجوقية، بوصفها جزءًا من سيرورة حضارية طويلة، لا تُفهم بمعزل عن السياق العالمي. ويسعى إلى تفكيك الأسس المنهجية لهذه الرؤية، والكشف عن أبعادها التفسيرية وحدودها النقدية، من خلال دراسة دور الدولة السلجوقية في بناء المؤسّسات التعليمية، وتكريس نظام الوقف، وصناعة فضاء ثقافي مستقل نسبيًا عن تقلّبات السلطة السياسية. وبهذا، يطمح البحث إلى الإسهام في إعادة تقييم التجربة السلجوقية كإحدى اللحظات المفصلية في تاريخ الثقافة الإسلامية.

المطلب الأول : رحلة المؤلف: قراءة في حياته ومساره الأكاديمي

وُلد مارشال غودوين سميز هودجسون في ١١ نيسان/أبريل سنة ١٩٢٢م، في مدينة ريتشموند بولاية إنديانا الأمريكية، في بيئة اتسمت بالقيم الأخلاقية العميقة والتقاليد الفكرية الرصينة التي عُرف بها مجتمع الكويكرز[١]. تلقّى تعليمه في مدرسة ويست تاون الداخلية التابعة لهذه الجماعة في ولاية بنسلفانيا، حيث تشكّلت بدايات وعيه الديني والإنساني، ثم تابع دراسته الجامعية فنال درجة البكالوريوس سنة ١٩٤٣م من جامعة كولورادو في تخصّص "الاقتصاد والعلوم السياسية"[٢].

ولم يكتفِ هودجسون بهذا الحد، بل واصل دراسته في كلية إيرلهام – وهي من أقدم الكليات التي أسسها الكويكرز في الولايات المتحدة – فالتحق ببرنامج "الإغاثة وإعادة الإعمار" في زمنٍ كانت فيه نيران الحرب العالمية الثانية ما تزال مشتعلة. وفي تلك الأجواء المأساوية، بدأ اهتمامه بالتاريخ العالمي يتبلور، مدفوعاً بإيمانه العميق بالكرامة الإنسانية وبمسؤوليته الأخلاقية تجاه معاناة الشعوب. وقد رأى في عمله في مجال الإغاثة وإعادة البناء سبيلًا لتحقيق رسالته الإنسانية، وتجسيداً لمثله العليا في السلام، والرحمة، وإحياء ما دمرته الحرب[٣].

ظهر الوعي التاريخي عند هودجسون في وقتٍ مبكّر، وتوطّد في داخله التزامه الديني بمذهب الكويكرز. وكان هذان العنصران، الإيمان والوعي التاريخي، متلازمين في تكوينه؛ إذ دفعه إيمانه الكويكري القائم على أخوّة البشر ووحدتهم إلى الانتباه باكرًا إلى خطأ الرؤى التي تضع الغرب الأوروبي في مركز التاريخ العالمي، وتُهمّش تواريخ الشعوب الأخرى .وفي حياة هودجسون عدد من المشروعات غير المكتملة؛ ففي شبابه سنة ١٩٤٥م أراد أن يكتب دراسة شاملة لتاريخ العالم بعنوان :"ليس هناك ما يُسمّى بالمشرق!" (There Is No Orient!) وفي العام نفسه، أعدّ مخطوطةً لكتاب حول "المواطنة العالمية" كتب فيها يقول : "ينبغي أن نتوقف عن الحديث عن "تاريخ عالمي" أو "تاريخ عام"، إذا كان حديثنا ينصبّ أساسًا على تاريخ البلدان الأوروبية ومستعمراتها " [٤].وقد جسّد هودجسون مبادئ الكويكرز في حياته الشخصية أيضًا؛ فيذكر هشام شرابي عنه انه امتنع منذ شبابه وحتى وفاته عن تناول اللحوم والتدخين وشرب الخمر [٥].

فقد كان لهذا التوجّه أثر بالغ في قراره – بصفته أحد أبناء " الجيل العظيم " – أن يرفض الخدمة العسكرية الإلزامية، ويسجّل نفسه كرافضٍ للقتال بدافع الضمير إبّان الحرب العالمية الثانية، مما أدّى إلى احتجازه في مركز اعتقال [٦]، وخلال الأعوام التي قضاها مارشال هودجسون في معسكرات الاحتجاز، لم يهدأ والده، جيمس هودجسون ،عن السعي لإبراز موهبة ابنه وفرادته الفكرية. فكان يتردّد مراراً على مكتب جون نِف، رئيس لجنة الفكر الاجتماعي بجامعة شيكاغو، ليؤكد له أنّ انشغال مارشال بتاريخ العالم ومنهجه المتجاوز لحدود التخصّصات الأكاديمية إنما ينسجم تمام الانسجام مع روح اللجنة واتجاهها الفكري. وهكذا، تجسّد في موقف الأب إيمانٌ عميق بقدرة ابنه على الإسهام في صياغة رؤية جديدة للفكر التاريخي، تتخطّى المألوف وتستشرف آفاق الإنسان في العالم كلّه[٧].

في أروقة لجنة الفكر الاجتماعي بزغ اهتمام مارشال هودجسون بالتاريخ الإسلامي، فكان ذلك المنعطف الذي قاده إلى الالتحاق بـ " المعهد الشرقي " في جامعة شيكاغو، حيث تتلمذ على يد المستشرق النمساوي البارز غوستاف فون جرونباوم[٨]، أحد أعلام الدراسات العربية والإسلامية في القرن العشرين. وتحت إشراف هذا الأستاذ، أنجز هودجسون أطروحته الشهيرة "مجتمع منشق في الإسلام الوسيط: التاريخ العام للإسماعيلية النزاريَّة في حقبة آلموت (A Dissident Community in Medieval Islam: A General History of the Nizârî Ismâʿîlîs in the Alamut Period)"، التي نال بها درجة الدكتوراه سنة ١٩٥١م [9].وقد تميز

هودجسون بقدرة رفيعة على قراءة العربية وكتابتها، وإن لم يكن يجيد التحدث بها بطلاقة، غير أنّ معرفته العميقة بنصوصها ومصادرها مكّنته من النفاذ إلى جوهر التراث الإسلامي بروح المؤرخ الفاحص وعين المفكر المتأمل[10].

تأسست اللجنة المعنية بالفكر الاجتماعي سنة ١٩٤١ على مبدأ مفاده أن " الدراسة الجادّة لأي موضوع أكاديمي، أو لأي عمل فلسفي أو أدبي، إنما تُمهّد لها معرفة واسعة وعميقة بالقضايا الأساسية التي تفترضها جميع هذه الدراسات، وأن على الطلاب أن يطّلعوا على هذه القضايا من خلال دراسة عدد مختار من النصوص الكلاسيكية القديمة والحديثة، في جوٍّ من التفاعل بين التخصّصات، ثم يركّزوا بعد ذلك على موضوع أطروحتهم الخاصة " [١١].

وقد تعرّض هذا النهج القائم على النصوص الكلاسيكية – أو ما يُعرف بـ " الكتب العظيمة " – للنقد لاحقاً، لما اتُّهم به من نزعة نُخبوية، وللافتراض الجوهري الذي يقوم عليه، وهو أن المجتمعات البشرية تُقسَّم أولاً وقبل كل شيء وفقاً للمبادئ الدينية والفكرية التي تهديها[١٢].

ظلّ هودجسون مخلصاً لإطار دراسات الحضارة، وسعى إلى الحفاظ على هذا النهج ضمن لجنة الفكر الاجتماعي حتى وفاته. وقد شكّلت هاتان الالتزامتان التوأمان – العالمية الكويكرية والمنظور الحضاري للتاريخ – الأساس الذي انطلق منه في تناوله للتاريخ الإسلامي ولتاريخ العالم. فجميع أعماله – سواء بوصفه باحثاً أو معلّماً ومؤسِّساً لمؤسسات أكاديمية – كانت مشبعة بالقيم والمبادئ الأساسية التي وجّهت مسيرته العلمية[١٣].

فما إن أتمّ دراسته العليا ونال الدكتوراه حتى انطلق كرحّالة في دروب المعرفة. وفي سنة ١٩٥٠م حلّ في كلية عليكرة الإسلامية بالهند بمنحة فولبرايت، يغترف من نهر الفكر الهندي والإسلامي، ثم شدّ الرحال برًّا عبر إيران وتركيا إلى ألمانيا، حيث أمضى عامًا في جامعة فرانكفورت يتأمل علاقة الفكرة بالتاريخ .عاد إلى جامعة شيكاغو عام ١٩٥٣م، محاضرًا في لجنة الفكر الاجتماعي، فوجد فيها موئلًا لأفكاره المتوثبة. وهناك، في سنة ١٩٥٤م، استدعته اليونسكو ليشارك في المشروع العالمي لكتابة تاريخ علمي وثقافي للبشرية. كتب فصول الحضارة الإسلامية في الجزء الرابع "أسس العالم الحديث"، فكانت تلك التجربة بوابة وعيه الجديد: أن التاريخ لا يُروى من عاصمة واحدة، بل من تعدد الحضارات وتفاعلها .وفي أواخر الخمسينيات، بدأ ينسج

مشروعه الأكبر: "مغامرة الإسلام". مشروع لم يُكتب ليكون كتابًا فقط، بل منهجًا جديدًا يرى الإسلام لا كحكاية دينية فحسب، بل كقوة حضارية شكّلت العالم الوسيط. ومن أجواء لجنة الفكر الاجتماعي، ومع زملائه مثل وليام ماكنيل وروبرت ريدفيلد، تبلورت رؤيته عن الأنثروبولوجيا المقارنة للحضارات، التي ستُثمر لاحقًا المساق الأكاديمي في دراسة الحضارة الإسلامية[١٤] .

وفي سنة ١٩٦١م، اعتلى سُلّم الأستاذية، وأصبح أحد أركان الفكر التاريخي في شيكاغو. ثم شارك مع محسن مهدي في تأسيس لجنة دراسات الشرق الأدنى، ليتحوّل القسم إلى منارة للبحث في الإسلام وحضاراته. وبعدها بعام، جاب الجامعات الأمريكية أستاذًا زائرًا، حاملاً رؤيته النقدية للعالم والتاريخ .وفي منتصف الستينيات، تولّى رئاسة لجنة الفكر الاجتماعي وأسّس مع رفاقه مركز دراسات الشرق الأوسط (١٩٦٥م) لكنه، وسط هذا الزخم، كان يحلم بالعزلة، أن يتفرغ لكتابه الثاني، "وحدة تاريخ العالم"، ليُعيد للتاريخ توازنه المفقود بين الشرق والغرب[١٥]. غير أنّ القدر لم يُمهله. ففي صباح العاشر من يونيو ١٩٦٨م وبينما كان يهرول في حرم جامعة شيكاغو، توقّف قلبه فجأة. رحل قبل أن يتم عامه السابع والأربعين، تاركًا وراءه أوراقًا مفتوحة، ومجلدات لم تُراجع، ومشروعًا فكريًا لم يُغلق بعد .رحل هودجسون جسدًا، لكن فكرَه بقي شاهدًا على مؤرخٍ لم يكتب التاريخ كما كان، بل كما يجب أن يُفهم كحوارٍ إنسانيٍّ عظيمٍ بين العصور والحضارات[16].

المطلب الثاني : رحلة الكتاب: استكشاف عمق "مغامرة الإسلام" وأبعاده التاريخية

هودجسون هو مؤلف الكتاب الأساسي The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (مغامرة الاسلام : الضمير والتاريخ في حضارة عالمية) ، الذي يُعترف به عالميًا بوصفه عملاً جوهريًا في دراسة تاريخ الإسلام والحضارة الإسلامية.

وعلى الرغم من أنه لم ينشر كثيرًا خلال حياته، فقد أصبح أحد أكثر المؤرخين الأمريكيين تأثيرًا في مجال التاريخ الإسلامي. وإلى جانب ذلك، فإن أهميته الحديثة تتجلى أيضًا في عمله حول التاريخ العالمي، الذي ظلّ إلى حدٍّ كبير غير معروف خلال فترة حياته. وقد أُعيد اكتشاف معظم هذا العمل لاحقًا ونُشر بفضل جهود إدموند بورك الثالث من جامعة كاليفورنيا في سانتا كروز. وقد وصفه سميث بدقة بأنه " شخصية عظيمة غير معروفة نسبيًا بين العلماء الآخرين الأكثر شهرة"[١٧] .

صدر هذا العمل الفريد في ثلاثة مجلدات سنة ١٩٧٤، بعد وفاة مؤلفه مارشال هودجسون، ليقدّم واحدة من أعمق الرؤى في فهم التاريخ الإسلامي من منظور حضاري وإنساني شامل. يرى هودجسون أن الإسلام ليس مجرد دين أو عقيدة، بل هو مغامرة إنسانية عظيمة تهدف إلى بناء حضارة عالمية تقوم على الضمير الأخلاقي والعدالة والتكامل بين الروح والعقل. ومن هنا، يظهر الإسلام كمشروع حضاري شامل، يبرز قيمته الإنسانية ودوره الفاعل في تشكيل التاريخ العالمي .

المجلد الأول: العصر الكلاسيكي للإسلام

ينظر هودجسون إلى الإسلام كتجربة روحية وأخلاقية تهدف إلى توحيد البشرية حول مبدأ العدالة والمسؤولية. وقد مثل النبي محمد (صلى اله عليه وعلى آله وسلم)نقطة تحوّل في تاريخ الضمير الإنساني، إذ كانت الدولة الإسلامية الأولى محاولة لتطبيق القيم القرآنية في الواقع العملي. ومع تطور الحضارة الإسلامية في العصر العباسي، بلغت العلوم والفلسفة والآداب أوج ازدهارها، مما جعل الإسلام نظامًا حضاريًا عالميًا يجمع بين ثقافات متعددة تحت روح قرآنية واحدة تمزج بين الإيمان والعقل[١٨].

المجلد الثاني: امتداد الإسلام في حضارة عالمية

مع انهيار الخلافة العباسية، ظهرت قوى إقليمية جديدة مثل الفاطميين والسلاجقة والمرابطين والموحدين، لكن انتشار الإسلام لم يتوقف، بل امتد عالميًا عبر وسائل ثقافية وتجارية وروحية، وليس الفتح العسكري وحده. وقد نشأت لغات حضارية جديدة إلى جانب العربية، مثل الفارسية والتركية والأوردية، حملت جميعها روح الإسلام وثقافته. وفي هذه المرحلة، ازدهر التصوف الإسلامي، ليكون الجانب الروحي الذي حافظ على وحدة الضمير الإسلامي رغم التعدد القومي والجغرافي. وهكذا تحولت الحضارة الإسلامية إلى شبكة كونية مترابطة تتداخل فيها الثقافات والأعراق ضمن وحدة فكرية وروحية كبرى.

المجلد الثالث: إمبراطوريات البارود والعصور الحديثة

شهد العالم الإسلامي ظهور ما يسميه هودجسون " إمبراطوريات البارود "، وهي العثمانية والصفوية والمغولية، التي مثلت القوى الكبرى في العالم الإسلامي. وقد طورت هذه الإمبراطوريات نظمًا سياسية وإدارية

متقدمة، لكنها واجهت تحديات الحداثة الأوروبية وتحولات القوة العالمية. ومع الثورة الصناعية والاستعمار الأوروبي، تغيرت موازين القوى، ما دفع المفكرين المسلمين إلى محاولة التوفيق بين القيم الإسلامية ومتطلبات العصر الحديث. ورغم هذه التحديات، يؤكد هودجسون أن الإسلام ما زال يمتلك قدرة متجددة على الإسهام في الحضارة الإنسانية من خلال روحه الأخلاقية وإرثه العلمي والثقافي.

يحتوي كل مجلد على العديد من الجداول المتعلقة بالتسلسل الزمني، والأسر الحاكمة، والحركات الفكرية والدينية والثقافية، بالإضافة إلى المقارنات مع تطورات التاريخ العالمي الأخرى. كما يشتمل على العديد من الخرائط الجميلة المتناغمة مع النص. وينتهي كل مجلد بمراجع مشروحة، وقاموس للمصطلحات، وفهرس جيد.

في المقدمة، يعرض هودجسون اهتماماته الأساسية كمؤرخ حضارة. إذ يوجه القارئ ليس فقط نحو "الشرق"، بل نحو الموقف، والمنهج، واللغة الفنية، والكتابة التاريخية، والاستخدامات، والتعريفات اللازمة للبحث الجاد. وهذه المقدمة جديدة، وغنية بالمعلومات، ودقيقة للغاية. ولو كان المؤلف آخر، لكان قد قدمها كملاحق، لكن هودجسون أصر على وضعها في البداية وقراءتها في أول العمل.

على القارئ الجاد أن يكون مستعدًا للتفكير بأشكال جديدة. ولتحقيق ذلك، يجب أن يكون مستعدًا لاستيعاب أكبر عدد ممكن من المفاهيم والمصطلحات الجديدة بسهولة. وإلا فلن يحصل على فائدة حقيقية من دراسة الثقافة، وسيقتصر الأمر على إحساس غريب أو رومانسي أو غير متوافق مع الواقع الإنساني[١٩].

إن "مغامرة الإسلام" ليست مجرد تاريخ سياسي أو ديني، بل هي قصة ضمير بشري سعى إلى تحقيق العدل الإلهي على الأرض. إنها حضارة ازدهرت بالعلم والروح، وتواجه اليوم تحدي الحداثة بنفس الشجاعة التي بدأت بها مغامرتها الأولى، لتظل شاهدًا على قدرة الإنسان المؤمن على بناء عالم يقوم على العدل والمعرفة والنور.

نقد منهج هودجسون وحدوده في ضوء آراء الباحثين المعاصرين :

يُعَدّ نهج أو منهجية الكتابة عند هودجسون تمهيدًا لظهور المقاربة الحديثة في كتابة التاريخ العالمي. إن الدافع الأساسي وراء سعيه لكتابة تاريخٍ عالميٍّ هو رغبته في وضع التاريخ الإسلامي ضمن سياقٍ أوسع، وعدم

رضاه عن النزعة الأوروميركزية السائدة في عصره. وقد رسم هودجسون تصورًا شاملًا للتاريخ العالمي، يرى فيه أنّ " نهوض أوروبا" لم يكن سوى النتيجة الأخيرة لتطورٍ طويلٍ عبر آلاف السنين في المجتمعات الأوراسية، وأنّ الحداثة كان من الممكن أن تنشأ في أماكن أخرى غير أوروبا.إنّ كتابة التاريخ هي جهدٌ لإعادة بناء الأحداث التي وقعت في الماضي، وهذه الكتابة لا يمكن إنجازها إلا بعد القيام بالبحث والدراسة، لأنّ من دون البحث تصبح الكتابة مجرّد إعادة بناء بلا إثباتٍ أو برهان. يتطلّب البحث قدرةً على البحث عن المصادر الصحيحة والعثور عليها وفحصها، بينما تتطلّب الكتابة قدرةً على تنظيم الحقائق المتفرّقة ضمن عرضٍ منهجيٍّ متكاملٍ وتواصليٍّ [٢٠]. وكلا العمليتين تحتاجان إلى وعيٍ نظريٍّ عالٍ وخيالٍ تاريخيٍّ خصب، بحيث يكون التاريخ الناتج قادرًا على الإجابة ليس فقط عن الأسئلة الأولية المرتبطة بالمحاور الأساسية مثل: "ماذا؟ من؟ أين؟ ومتى؟"، بل أيضًا عن الأسئلة "كيف؟ ولماذا؟ وما الذي ترتّب على ذلك؟".

إنّ الإجابة عن الأسئلة الأولية والأساسية تشكّل ما يُعرف بـ "الحقائق التاريخية"، وهي العناصر التي تجعل وجود "التاريخ" ممكنًا. أمّا الإجابة عن سؤال "كيف" فهي إعادة بناءٍ تحاول الربط بين تلك العناصر جميعها في وصفٍ يُسمّى "التاريخ"، ويُعرف تقنيًا باسم "التفسير التاريخي" (history explanation). وأمّا الإجابة عن سؤال "لماذا وما الذي ترتّب على ذلك"، الذي يتعلّق بمسألة السببية، فهي النتيجة العليا التي يمكن توقّعها من الدراسات التاريخية، والتي تُسمّى عادةً "الدراسة التاريخية النقدية"[٢١].

وفي كتابه "مغامرة الإسلام" (The Venture of Islam)، الذي يُعدّ عملًا فكريًّا رائدًا منذ صدوره في مطلع سنة ١٩٧٥، فسّر هودجسون تاريخ تطور الحضارة الإسلامية منذ ما قبل ميلاد النبي محمد حتى منتصف القرن العشرين، بعد أن سبقه بحثٌ دقيق وتحليلٌ معمّقٌ للأحداث الماضية، ولا سيّما في محاولته الإجابة عن سؤال "لماذا وما الذي ترتّب على ذلك" في سياق تاريخ الحضارة الإسلامية. ومن ثمّ يمكن القول إنّ كتابة هودجسون لتاريخ الحضارة الإسلامية تندرج ضمن الدراسة التاريخية النقدية. وقد ذكر إفرينالدي في دراسته "تفكيك القانون الإسلامي وتبلوره في إندونيسيا" أنّ هودجسون استخدم المنهج التاريخي–الاجتماعي (historical–sociological approach)[٢٢].

تكمن عبقرية مارشال هودجسون في أنّه لم يقدّم تأريخًا تقليديًّا للإسلام، بل ابتكر منهجًا حضاريًّا مقارنًا أعاد به تعريف موقع الإسلام في التاريخ الإنساني.

قوّة منهجه تتجلّى في ثلاثة مستويات مترابطة:

١. إعادة تعريف المفاهيم التاريخية:

رفض هودجسون النظر إلى الإسلام من خلال عدسة "الشرق مقابل الغرب"، فابتكر مصطلحات جديدة مثل الإسلاميّات (Islamicate) و العالم الإسلامي (Islamdom) ليُميّز بين الدين كعقيدة وبين الظواهر الثقافية والاجتماعية والسياسية التي نشأت في ظله. بهذا، حوّل دراسة الإسلام من وصفٍ ديني إلى تحليلٍ حضاريٍّ شامل. [٢٣]

٢. الرؤية الكونية للتاريخ:

عالج هودجسون الإسلام بوصفه جزءًا من المسار العام للحضارة الإنسانية، لا ظاهرةً معزولة. فربط تطوّر الإسلام بما سمّاه عصر المحور (Axial Age)، معتبرًا أن التجربة الإسلامية تمثّل الذروة في ذلك المسار الروحي العالمي، وأنها أسهمت في صياغة الحداثة العالمية بقدرٍ لا يقلّ عن أوروبا.

٣. المنهج المقارن المتجاوز للمركزية الغربية:

اعتمد هودجسون رؤية تتجاوز الانحيازات الجغرافية والحضارية التي هيمنت على الدراسات الغربية، فوازن بين التقليد الإيراني–السامي والإسلام كقوةٍ محوِّلة، وأبرز كيف أعاد الإسلام تشكيل الموروثات الفارسية والعربية في صيغةٍ إنسانيةٍ جامعة[٢٤].

بذلك، غدا كتابه محاولةً لتشييد تاريخٍ عالمي بلا مركز واحد، بل بحوارٍ بين المراكز الحضارية.

ونرى إنّ القوة الجوهرية في منهج هودجسون هي أنّه حوّل دراسة الإسلام من "موضوع استشراقي" إلى "رؤية إنسانية كونية"؛ لم يكتب تاريخًا عن الإسلام فحسب، بل قدّم نموذجًا لتأريخ الحضارة في صورتها الكلية — حيث تتداخل العقيدة والثقافة والسياسة في نسيجٍ واحد يفسّر تطوّر الإنسان في مجمله.

كما يجب الاعتراف بأن مارشال هودجسون قد أولى باهتمام بالغ صورة الذات لأمة الإسلام استنادًا إلى " كتابها المقدس" وجعل منه نقطة انطلاق ومصدر إلهام لعمله العظيم The Venture of Islam، وهو بحث شبه كامل عن الإسلام وحضارته، ويُعدّ الأفضل بين المؤلفات المكتوبة بغير اللغة العربية أو الفارسية.

هذا الكتاب في الحقيقة يُعدّ قراءة إلزامية في مادة الحضارة الإسلامية بجامعة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي مادة إلزامية لطلبة قسم اللغات والحضارات الشرقية ومركز دراسات الشرق الأوسط – وقد صُممت هذه المادة من قِبل هودجسون نفسه.

ووفقًا لـ موليادي كرتانيغارا، مترجم هذا الكتاب، فإن هذا الكتاب ليس من السهل فهمه حتى بالنسبة لمن يجيد اللغة الإنجليزية، فضلاً عن ترجمته، وأصعب من ذلك علينا نحن الذين نقرأه باللغة الإندونيسية. إنه عمل صعب الفهم، وليس كتابًا أُلف بخفة؛ إذ يتطلب صبرًا خاصًا ودقة عميقة مصحوبة بقدرة تحليلية عالية.

ومع ذلك، ففي كماله ذاك، لا يزال يحتوي على نقاط ضعف بحسب عدد من المؤرخين.أحد أبرز من انتقدوا هودجسون هو براين س. تيرنر، الذي ورد نقده في كتابه سقوط عالمية السوسيولوجيا الغربية.وبحسب تيرنر، فإن منهج هودجسون ما زال يفشل في الانفصال التام عن الافتراضات السوسيولوجية للاستشراق التقليدي.

ففي نظر هودجسون، يُعامل الإسلام، كدين وكمنظومة اجتماعية، على أنه رحلة وعي ضميري شخصي ذات طبيعة باطنية (تقوى)، في سبيل خلق حضارة لا شخصية وخارجية.ويُعتبر الضمير (conscience) النشاط الإبداعي الأصغر للمسلم عند مواجهته للواقع الخارجي [٢٥].

خلص تيرنر إلى أن منهج هودجسون تجاه التقوى أو الدين يُنتج ما يُسمى بـ "المناعة السوسيولوجية" للإيمان.ولذلك، فإن نقد تيرنر هو أن تفسير هودجسون لكيفية فهم نظام المعتقدات الأجنبية يبدو غير مُرضٍ، لأن إجاباته غير مقنعة.فـ عالم الإسلام (Islamdom) والإسلاميّات (Islamicate) بل وحتى الإسلام كدين، هي أمور ذات طبيعة علنية ويمكن تفسيرها سوسيولوجيًا ؛بينما التقوى، والإيمان، والوعي الضميري (conscience) هي أمور خاصة، تمتلك تكاملها الذاتي الذي لا يتلوث بالعوامل السوسيولوجية[٢٦].

إلى جانب ذلك، فإن هودجسون نفسه كان مسيحيًا متدينًا، ولذلك رفض كل محاولة لاختيار عناصر معينة من المسيحية والإسلام يمكن اعتبارها متشابهة أو قابلة للمقارنة. وبحسب تيرنر، فإن كل محاولة نحو التماثل[27] (syncretism)، أو كل رؤية تعتبر أن جميع الأديان متماثلة لأنها جميعًا تنبع من استجابة إنسانية تجاه الإلهي، قد رفضها هودجسون.

المطلب الثالث : رحلة الثقافة: قراءة في أبعاد الحياة الثقافية للدولة السلجوقية وفق هودجسون

١-مفهوم الثقافة واهتمام السلاجقة بها :

عندما ننظر إلى مفهوم الثقافة، نرى أن له معاني متعددة. فكلمة الثقافة، التي تعني في اللغة : " ثقف: ثَقِفَ الشيءَ ثَقْفاً وثِقافاً وثُقُوفةً: حَذَقَه. وَرَجُلٌ ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثُقُفٌ: حاذِقٌ فَهِم، وأَتبعوه فَقَالُوا ثَقْفٌ لَقْفٌ. وثَقُفَ الرجلُ ثَقافةً أَيْ صَارَ حاذِقاً خَفِيفًا مِثْلَ ضَخُم، فَهُوَ ضَخْمٌ، وَمِنْهُ المُثاقَفةُ. وثَقِفَ أَيضاً ثَقَفاً مِثْلَ تَعِبَ تَعَباً أَي صَارَ حاذِقاً فَطِناً، فَهُوَ ثَقِفٌ وثَقُفٌ " [٢٨]، اما اصطلاحاً تعرف :"بأنها المعرفة التي تؤخذ عن طريق الأخبار، والتلقي والاستنباط، كالتاريخ واللغة والفقه والأدب والتفسير، والفلسفة، والحديث والتاريخ هو التفسير الواقعي للحياة، والأدب هو التصوير الشعوري للحياة والفلسفة هي الفكر الأساسي الذي تبنى عليه وجهة النظر في الحياة، والتشريع هو المعالجات العلمية لمشاكل الحياة، والأداة التي يقوم عليها تنظيم علاقات الأفراد والجماعات"[٢٩]، وقد عرّف إبراهيم كافس أوغلو في كتابه الثقافة القومية التركية الثقافة بأنها: (أسلوب حياة جماعة ما، ومجموع القيم المادية والمعنوية الموروثة عن الأسلاف، وكلٌّ منسجم مكوَّن من العادات والتقاليد في مجتمع ما، والحياة المعنوية التي يشترك فيها أفراد الأمة) [٣٠].

وعندما يُذكر التعليم العلمي والثقافي في عهد السلاجقة، يتبادر إلى الذهن حبّ رجال الدولة للعلم وتشجيعهم له، فقد أبدى كل من السلطان طغرلبك، وألب أرسلان، وملكشاه، والوزير نظام الملك، والسلطان سنجر الذي دشّن فترة الإمبراطورية الثانية للسلاجقة العظام ، احترامًا بالغًا للعلماء وأهل العلم، وبذلوا جهودًا كبيرة من أجل تطور الأنشطة التعليمية والتربوية ، ومن المعلوم أن طبيعة المساجد في الدول التركية الإسلامية كانت مختلفة عما هي عليه اليوم. فبينما تُعد المساجد في عصرنا مجرد دور للعبادة، كانت المساجد في دول العصور الوسطى التركية الإسلامية مؤسساتٍ محورية في الحياة، تُمارَس فيها الأنشطة التعليمية والتربوية أيضًا.

وقد عبّر السلطان السلجوقي طغرلبك عن حساسيته تجاه الدين والتعليم بقوله: " أستحي من الله أن أبني لي دارًا ولا أبني إلى جانبها مسجدًا " [٣١].

أما السلطان ألب أرسلان، فقد سعى إلى نشر المدارس في جميع أنحاء البلاد، وجعل التعليم مجانيًا، وربط للطلاب رواتب. ويكمن الأساس في الاهتمام الذي أولاه السلاجقة للتعليم في الفكرة القائلة بأن : (أهم شرط لنجاح مؤسسة تعليمية أو نشاط تدريسي واستمراره في دولة ما هو أن يتبناه من بيده زمام الحكم في تلك الدولة). وقد أبدى السلاجقة احترامًا كبيرًا للعلم، وجمعوا العديد من العلماء والكتب، ووقّعوا بذلك إنجازات مهمة [٣٢].

فعلى سبيل المثال، في سنة ٤٦٧هـ/ ١٠٧٥م قام نظام الملك مع السلطان ملكشاه بجمع جماعة من كبار المنجمين، فتشاوروا في امر النيروز، فجعلوه مبدأ السنة عند اول نقطة من برج الحمل، بعدما كان قبل ذلك يقع عند حلول الشمس في منتصف برج الحوت. فصار هذا العمل الذي امر به السلطان اصلا تعتمد عليه التقاويم بعده ، وفيها ايضا انشئ الرصد للسلطان ملكشاه، واجتمع للعمل به عدد من اعيان المنجمين، منهم عمر بن ابراهيم الخيامي[٣٣]، وابو المظفر الاسفزاري[٣٤]، وميمون بن النجيب الواسطي[٣٥]، وغيرهم. وانفقت على هذا الرصد اموال جسيمة، واستمر العمل به قائما متتابعا الى ان توفي السلطان سنة خمس وثمانين واربعمائة، فلما مات بطل امر الرصد وتوقف العمل به[٣٦].

وقد شرح رشيد الدين فضل الله اهتمام السلاجقة بالعلم على النحو الآتي: (كما هو معلوم، فإن نجوم الدين في الأمم الإسلامية بعد الصحابة والخلفاء الراشدين هم الملوك والسلاطين في العراق وخراسان من الطاهريين، والصفاريين، والسامانيين، والغزنويين، والديلميين، والسلاجقة وغيرهم. ولم يكن في هذه الجماعة من السلاطين من كان أرفق بالرعية، وأكثر شفقة، وأشد مراعاة لحقوق الناس من آل سلجوق... فقد بنوا المساجد والمدارس والأوقاف، وحموا العلماء والصالحين والزهاد والعبّاد، وخصصوا لهم أرزاقًا وأحسنوا إليهم، وهو أمر لم يحدث في أي زمن سابق) [٣٧] .

٢- دور نظام الملك في تأسيس البنية الثقافية والإدارية:

برز نظام الملك كأحد أهم الشخصيات ورجال الدولة في تاريخ السلاجقة، حيث ترك بصماته على الإدارة والثقافة خلال فترة ولايته التي استمرت ٢٩ عامًا كوزير. وُلد في طوس ، وكان من أولاد الدهاقين،

واشتغل بالحديث والفقه [٣٨] ، ولمّا أنيطت به بعض مهام الدولة، شرع يرتقي مدارج الخدمة العامة متدرّجًا في مناصبها، وجاب نواحي خراسان ممتطيًا ركاب الأسفار، حتى انتهى إلى غزنة في صحبة نفرٍ من عمّال السلطان. وهناك اتصل بخدمة أبي علي بن شاذان، والي بلخ من قِبَل داود والد السلطان ألب أرسلان، فبرزت كفايته وظهرت حزمه ونفاذ إرادته [39].ثم لما دنت من أبي علي بن شاذان منيّته، أوصى لدى ألب أرسلان بوزارة نظام الملك وتزكيته، فاستجاب السلطان لوصيته، وقلّد نظام الملك الوزارة، وجعله مستشارًا مقربًا، وأسند إليه تربية ولي عهده ملكشاه وإعداده لشؤون الملك[٤٠].

ويشير مارشال هودجسون إلى(أن هذا الوزير استجلب روحًا جديدة إلى الإدارة، وهي الرغبة في استعادة المؤسسات الإيرانية السياسية القديمة في جميع أنحاء الإمبراطورية، بما تحمله من استقرار وعدالة مساواتية، عبر سلطة رجال القبائل الترك السذج والطيبين. وبما أن المؤهلين للعمل في إدارته كانوا بالضرورة من الفرس الذين يشتركون معه في الإيمان بهذا النموذج، لم يكن ثمة توجه تركي واضح منافس، بل كان الأتراك يعطونه ما يريدون، سواء أفهموا مراده أم لا)[٤١].

وبذلك ساهم مزيج التعليم والخبرة العملية في تكوين شخصية إدارية وثقافية محنكة، قادرة على إعادة بناء الهيكل البيروقراطي على نماذج ساسانية وغزنوية، وإرساء البنية الثقافية والإدارية للدولة السلجوقية، بما في ذلك تأسيس المدارس النظامية لتعزيز تعليم علوم أهل السنة والجماعة وإعداد الكوادر الإدارية والدينية، مع الحفاظ على استقلال العلماء وتعزيز وحدة الفكر والثقافة الإسلامية.

ويبيّن مارشال هودجسون في تحليله لنشأة المؤسسات التعليمية في العالم الإسلامي (أنّ خراسان شهدت في القرن العاشر الميلادي ظهور بوادر مؤسسات تعليمية جديدة، حين شعر العلماء الكرامية بعدم رضاهم عن أنماط التدريس التقليدية في المساجد العامة، فشرعوا في إنشاء مدارس خاصة للتعليم الديني. ثم جاء الشافعية بعدهم فطوّروا الفكرة، فجعلوا المدرسة مركزًا علميًّا متكاملًا يجمع بين كونها مكانًا للصلاة والتعليم ومؤسسة للإقامة والتعلّم، إذ خُصّصت فيها أماكن للمعلمين والتلاميذ، ووُفّرت مكتبات ومرافق للسكن)[٤٢]. ويفسّر هودجسون هذا التطور بوصفه (خطوة مهمّة أدخلها الشافعية على نموذج المدرسة، مما جعلها مؤسسة تعليمية مستقلة ذات طابع علمي واضح)[43].ويرى جورج مقدسي أن المدرسة غيّرت بنية التعليم في العالم الإسلامي

لأنها نقلت عملية التدريس من فضاءات المسجد المفتوحة إلى مؤسسات منظّمة ذات أوقاف ومساكن ونظام إداري محدّد[٤٤]. وهذا ما يوافق ما ذكره هاملتون من أن المدرسة أصبحت (محورًا لحياة علمية متكاملة؛ فيها تُنسخ الكتب، وتُلقى الدروس، وتُتاح الإقامة للطلاب الغرباء)"[٤٥]، وقد سمح هذا النموذج الجديد بإنشاء نظام واسع من التعليم يعتمد على علوم أهل السنة والجماعة ومذاهبهم الفقهية المختلفة، ووفّر بيئة علمية منتظمة ومتواصلة[٤٦].

يمكننا أن نستنتج أنّ هذه المدارس لم تكن مجرد مؤسسات تعليمية، بل شكّلت هيكلًا مجتمعيًا متكاملًا يربط التعليم بالدين والسلطة الاجتماعية. فهي تحوّلت إلى فضاء للهيمنة الرمزية، حيث يعيد العلماء عبرها تشكيل المجتمع وتنظيم الحياة الفكرية والأخلاقية. كما يطرح هذا النموذج أسئلة مهمة حول علاقة المعرفة بالقوة، وحرية التفكير داخل أطر مذهبية محددة، وأثر المؤسسات التعليمية في بناء البنية الاجتماعية وتعزيز نفوذ العلماء.

ويرى آدم متز أن نشأة المدرسة تعكس التنافس بين المذاهب، إذ نشأت أولًا بدافع مذهبي واضح، غير أن أثرها تجاوز ذلك ليخلق شبكة علمية واسعة تُخرّج العلماء والإداريين والقضاة[٤٧]. وبحسب هودجسون(فإن الدوافع الأولى لإنشاء المدارس كانت مذهبيةً ودعوية، حيث أرادت الطوائف دعم مذاهبها في مواجهة المذاهب الأخرى؛ فالشافعية سعوا إلى إثبات وجودهم أمام الكرامية والأحناف، في حين امتلك الإسماعيلية مؤسساتهم التعليمية الباطنية)[٤٨] .ويشير جوناثان بيركي إلى أن انتشار المدارس يعكس صعود طبقة العلماء السُّنة الذين وجدوا في هذه المؤسسات وسيلة لترسيخ مذاهبهم في مواجهة الاتجاهات الشيعية والإسماعيلية[٤٩]. وإذا كان بيركي قد أكّد هذا البعد السُّني، فإن هودجسون (يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يرى أن هذه المؤسسات ساهمت في إعادة تشكيل البنية الاجتماعية للعلماء وتعزيز نفوذهم)[٥٠].

ويرى مارشال هودجسون (أنه مع نمو المدارس واتساع نطاق توجهها تحقق الانتصار النهائي للعلماء، الذين كانوا عازمين على تجاوز كونهم مجرد نقلة للحديث وعلوم الفقه، ليغطوا مساحة أوسع من المشكلات الفكرية. وهكذا، أصبح علم الكلام، بصورتيه الأشعرية والماتريدية وما يرتبط بهما من مذاهب فقهية شافعية وحنفية على التوالي جزءاً أساسياً مما يتعلّمه العلماء، على الرغم من اعتراضات الحنابلة وبقبول أهل السنة

والجماعة بعلم الكلام، تطور هذا العلم ليصبح ممثلاً لجزء كبير من الحياة الفكرية العامة، التي يتجاور فيها مع الفلسفة والتصوّف، إضافة إلى مجموعة مختلفة من التقاليد الأدبية والتاريخية التي تنتمي إلى مجال الأدب، وكانت كل هذه الأشكال حاضرة ومتجاورة معاً في الكتب وبين أهل العلم والبيان. لقد رأى نظام الملك ذلك، أو لعله توقع الإرهاصات الأولى لتلك الصيرورة التي أخذت (في بعض المناطق) نحو قرنين قبل أن تصل إلى تحققها الكامل. ولكنه عزز وشجع التعليم المنظم والممنهج للعلم الشرعي)[٥١].

أخيراً، أسهمت السياسة الثالثة لنظام الملك في إرساء نمط حكم الأمراء العسكريين، حكام الأقاليم الذين استولوا في نهاية المطاف على السلطة المركزية التي كان يهدف لحمايتها، وأصبحوا هم رعاة مدارس العلماء. وقد كانت مساهمته في ذلك أنه جعلهم مستقلين تدريجياً عن النظام المدني الحاكم، على الرغم من أنه كان يأمل بنتيجة معاكسة لذلك[٥٢].

ويُفهم من هذا الطرح أنّ المدارس النظامية لم تقتصر على وظيفة تعليمية، بل أدّت دورًا حاسمًا في إعادة تشكيل الحقل الفكري السُّني، إذ سمحت بدمج علم الكلام ضمن التعليم الشرعي الرسمي، وهو ما أسهم في توسيع أفق العلماء وتحويلهم إلى فاعلين فكريين واجتماعيين، لا مجرد ناقلين للنصوص.

٣- آلية اختيار الأساتذة في المدارس النظامية :

كان اختيار الأساتذة للتعليم في المدارس النظامية يتم وفق آلية مؤسسية دقيقة، تعكس وعيًا مبكرًا بأهمية ضبط العملية التعليمية وضمان كفاءة القائمين عليها منذ القرن العاشر الميلادي. فقد اعتمد نظام الملك على اختبارات دقيقة للمرشحين من خلال مناظرات وأسئلة معدة مسبقًا، فإذا أظهر أحدهم تميزًا علميًا وذكاءً، يُوجه إلى المسلك الذي يراه النظام مناسبًا، ويُعيّن أستاذًا، مع تأسيس مدرسة ومكتبة له أو إيفاده إلى مناطق تفتقر إلى العلماء[٥٣]. ومن هذا المنطلق، يمكننا أن نرى أن هذه الإجراءات لم تكن عشوائية، بل تعكس تصميمًا منهجيًا دقيقًا لضمان جودة التعليم وفعالية المؤسسة، وهو ما يشير إلى إدراك السلاجقة لأهمية التنظيم المؤسسي للمدارس النظامية.

ويشير المستشرق مارشال هودجسون إلى أن هذه الإجراءات تشير إلى أن المدرسة لم تعد مجرد حلقة تعليمية في المسجد، بل مؤسسة مستقلة تتطلب علماء راسخين يمثلون منهجها ومذهبها، مع بنية تنظيمية تشمل

قاعات للدرس، مكاتب للتلاميذ، وغرف إقامة للأساتذة، ما أتاح أنظمة تعليمية واسعة ومنتظمة[٥٤]. وهنا يمكن ملاحظة أن هودجسون يسلط الضوء على بعدين أساسيين: الاستقلالية المؤسسية للمدرسة، والهيبة العلمية والاجتماعية للمدر، وهو ما يعكس نجاح المدرسة النظامية في تحقيق استقرار معرفي طويل الأمد.

وقد اكتسب التعيين طابعًا رسميًا ورمزيًا، إذ يُصدّق على المدرس في دار الخلافة، وتُخلع عليه الكسوة الرسمية، ويُحتفى به بحضور كبار رجال الدولة والعلماء والشعراء، مع إلقاء الخطب والقصائد، ما يعكس مكانة المدرس كحلقة مركزية تربط بين المؤسسة التعليمية والسلطة السياسية. وكان على المدرس أن يقيم وليمة لتأكيد انخراطه في الجماعة العلمية، ولم يُستثنَ من ذلك إلا الغزالي لمكانته الخاصة[٥٥]. ومن تحليل هذا الطقس الرمزي، يظهر كيف أن السلطة السياسية والسلاجقة قد دمجوا التعليم بالهيبة الاجتماعية، ما يعزز دور المدرسة كحاضنة للعلماء المؤثرين في المجتمع.

غير أن المدارس النظامية لم تكن معزلًا عن الصراعات المذهبية التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي. ففي سنة ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م، ورد إلى بغداد أبو نصر ابن القاسم القشيري[٥٦] حاجًا، وجلس في المدرسة النظامية يعظ الناس في رباط شيخ الشيوخ، ودافع عن المذهب الأشعري، فانتشرت بينه وبين أتباعه فتنة مع الحنابلة، وأدت إلى قتل جماعة في سوق المدرسة على يد بعض المتعصبين، من بينهم الشيخ أبو إسحق وشيخ الشيوخ وغيرهما من الأعيان [٥٧]. وهذه الواقعة تشير إلى أن المدارس كانت جزءًا من المشهد الاجتماعي والسياسي، وأن الإدارة التعليمية لم تكن بمعزل عن النزاعات الطائفية، مما يبرز أهمية سياسات التوازن والمصالحة التي حاول نظام الملك تبنيها.

وفي سنة ٤٨٤هـ / ١٠٩١م، قدم الإمام أبو حامد الغزالي للتدريس في المدرسة النظامية، وقد كان في العلم بحرًا زاخرًا، ما يعكس استنفار كبار العلماء في العالم الإسلامي للعمل ضمن هذه المؤسسات، ويظهر حرص نظام الملك على أن تكون المدارس بيئة علمية مستقلة عن النزاعات الطائفية[٥٨]. ومن منظور تحليلي، يوضح هذا الحدث قدرة المدرسة النظامية على جذب كبار العلماء، مما يعزز مكانتها كمركز علمي محوري، ويؤكد نجاحها في الجمع بين الاستقلالية المؤسسية والكفاءة العلمية.

ويؤكد خطاب نظام الملك إلى مدرس النظامية ببغداد، إسحق الشيرازي، هذا التوجه، إذ شدد على أن إنشاء المدرسة كان لصيانة أهل العلم والمصلحة العامة لا للاختلاف وتفريق الكلمة، مع الحفاظ على التوازن بين المذاهب وعدم الانحياز إلى جهة دون أخرى [٥٩]. ويبرز التحليل هنا مدى وعي السلطة بأهمية المحافظة على التوازن المذهبي داخل البيئة التعليمية لضمان استمرارية المعرفة واستقرار المجتمع.

أما فصل المدرس، فقد كان إجراءً مؤسسيًا صارمًا، إذ يُستدعى من قبل ممثل نظام الملك، وغالبًا ما كان أحد أبنائه، وتُنزع عنه كسوته[٦٠]، ما يؤكد أن المكانة العلمية العالية كانت مشروطة بالانضباط داخل النظام التعليمي والارتباط الوثيق بين العلم والسلطة، وهو ما يعتبره هودجسون الحصيلة التاريخية الأساسية لنمو المدارس النظامية [٦١]. وهذا يشير تحليليًا إلى أن الانضباط المؤسسي كان عنصرًا أساسيًا في نجاح المدارس النظامية، حيث ارتبطت الهيبة العلمية بالالتزام بالقواعد الرسمية، ما يعكس دمج المعرفة بالنظام الاجتماعي والسياسي.

٤- الأوقاف والإمكانات الاقتصادية للمؤسسات الثقافية :

يبدو أنّ العلوم الإسلامية في بداياتها كانت تُدرَّس مجانًا على أيدي العلماء، إذ لم يكن المدرّسون يتوقعون أي دعم مالي من الطلاب أو من السلطات. ثم لاحقًا أصبح المدرّسون يتقاضون رواتب تجمع من الطلاب، وفي بعض الحالات كان الحكّام يدعمون العلماء الكبار. وبالتدريج، ومع ازدهار المجتمعات الإسلامية، توقّف الطلاب عن دفع رسوم التعليم، وصار المدرّسون يتلقّون رواتبهم من الحكّام أو من الأوقاف. وقد أصبح هذا الأمر شائعًا في القرن الرابع/العاشر، بعد ظهور المدرسة، حيث أصبحت المؤسّسات التعليمية الأرثوذكسية مدعومة بالأوقاف[٦٢].

وقد مُنح المؤسِّس (الواقف) مجالًا واسعًا في إنشاء مؤسسته. وقد أورد جورج مقدّسي، اعتمادًا على المؤلفات الفقهية الإسلامية المتعلقة بنظام الوقف، قاعدة فقهية مشهورة تقول: (شروط الواقف صحيحة إذا كانت في سبيل الله، طاعة لله ولرسوله(ص) ، أما إذا لم تكن كذلك فإن شرط الوقف لا يكون ملزما، أو على حد تعبيره لم يكن شرطاً لازما، حتى لو كانت تمثل تصرفًا (مباحا) في نظر الشرع)[٦٣]. وقد خصّص مقدسي فصلًا

كاملًا من كتابه نشأة الكليات: مؤسّسات التعليم في الإسلام والغرب لدور الوقف في القسم المالي للمؤسّسات التعليمية الإسلامية.

ولذلك، فإنّ القانون الإسلامي – كما خلص إليه مقدسي – كان صارمًا في وظيفته التقنية بسبب حرّية الواقف في امتلاك العقار والالتزام بتنفيذ رغبته. ويُعدّ تدخل الدولة في مال الوقف غير شرعي ما لم يراعِ أهداف الواقف ودوافعه في إنشاء الوقف[٦٤].

وقد حظي الحدث المتعلق بوقف المدرسة النظامية وافتتاحها وتوثيق شروطها باهتمام واسع لدى المؤرخين، الذين دوّنوا تفاصيل المراسم بحضور الوزراء والقضاة والأشراف، وذكروا أنواع الأملاك والعقارات التي وُقفت عليها، ورصدوا أثر هذه المدارس في نهضة العلم وكثرتها في بغداد في القرون اللاحقة.

ومع مطلع سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م بدأت تتضح ملامح المشروع العلمي الكبير الذي أسسه نظام الملك، حيث شرع الوزراء والوجهاء بإجراءات تثبيت أوقاف المدرسة النظامية، وقد انعكس ذلك في روايات المؤرخين. ويذكر سبط ابن الجوزي في سياق حديثه عن أحداث هذه السنة: "**وفيها أوقف نظام الملك الأوقاف على النظامية، وحضر الوزير والقضاة والعدول في بيت النُّوبة، وكتبوا الكتُب وأثبتت، ومما أوقفَ سوق المدرسة وضياعًا وأماكن، وشرط الشروط المعروفة**" [٦٥].

ثم جاءت رواية ابن الجوزي الكبير لتفصّل جانبًا آخر من تلك الإجراءات، فتُظهر اتساع دائرة الحضور الرسمي خلال عملية إعلان الوقف وقراءته في المدرسة نفسها، إذ يقول: " **وفي يوم الاثنين السادس والعشرين من جمادى الآخرة: جمع العميد أبو نصر الوجوه فأحضر أبا القاسم بن الوزير فخر الدولة، والنقيبين، والأشراف، وقاضي القضاة، والشهود إلى المدرسة النظامية، وقرئت كتب وقفتها، ووقف كتب فيها ووقف ضياع وأملاك وسوق أبنيت عليها، وعلى بابها** "[٦٦] .

وتأتي شهادة ابن جبير بعد عقود لتكشف أثر تلك الجهود في ازدهار المدارس ببغداد، وتقدّم صورة حية عن مكانة النظامية بين سائر المدارس، فيذكر عند زيارته للمدينة: "**والمدارس بها نحو الثلاثين، وهي كلها بالشرقية، وما منها مدرسة إلا وهي يقصر القصر البديع عنها وأعظمها وأشهرها النظامية، وهي التي ابتناها**

نظام الملك، وجُددت سنة أربع وخمس مئة. ولهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محبسة تتصير إلى الفقهاء المدرسين بها، ويجرون بها على الطلبة ما يقوم بهم "[67] .

وفي هذا السياق، يلفت المؤرخ مارشال هودجسون النظر إلى طبيعة النظام الوقفي حين يذكر: " **كانت المدارس تتلقّى أوقافًا وهبات كبيرة، ومن ثم فإنها كانت قادرة على توفير امتيازات كبيرة للتلاميذ والأساتذة فيها** " [٦٨] .

ويأتي هذا النص ليعكس زاوية نظر خارجية تؤكّد ما شهدت به الروايات الإسلامية؛ فالهبات الضخمة والموارد المؤسسية لم تكن أمرًا عرضيًا، بل كانت جزءًا أصيلًا من الاقتصاد المعرفي في الحضارة الإسلامية. إنّ ما يورده هودجسون ليس توصيفًا ماليًا فحسب، بل مفتاحًا لفهم كيفية تشكّل طبقة العلماء في المجتمع الإسلامي. فالمدرسة — بفضل الوقف — لم تكن مجرّد مركز تعليمي، بل كانت جهازًا للرعاية العلمية يوفر للتلاميذ السكن والنفقة والراتب، ويمنح الأساتذة مكانة اجتماعية وراتبًا ثابتًا يمكنهم من التفرغ للدرس والبحث.

ومن منظور تاريخي مقارن، مكّنت هذه الامتيازات المؤسسات التعليمية الإسلامية من الحفاظ على استمرارية معرفية عبر القرون، دون خضوع مباشر للسلطة السياسية أو المالية. ولعلّ أبرز مثال على ذلك المدرسة النظامية، حيث نرى تطبيقًا واضحًا لهذه الممارسة؛ فقد حدّد نظام الملك بنفسه رواتب العاملين، وسجّل ممتلكات المدرسة في وثائق رسمية، ونشرها علنًا للحيلولة دون التأثير عليها أو مصادرتها. وقد أنفق مئات الآلاف من الدنانير سنويًا لضمان عمل المؤسسة التعليمية وفق النموذج الوقفي المستقر.

وهكذا يتّضح أنّ وصف هودجسون ينسجم تمامًا مع ما قدمته المصادر الإسلامية من روايات دقيقة حول مراسم تثبيت أوقاف النظامية، وحضور الوزراء والقضاة والأشراف، وقراءة وثائق الوقف أمام الناس. وما رواه ابن جبير بعد عقود عن كثرة المدارس وازدهارها في بغداد إنّما هو نتيجة طبيعية لهذا البناء الوقفي المحكم الذي جعل المدرسة الإسلامية أغنى مؤسّسات العلم في زمنها وأكثرها قدرة على احتضان العلماء والطلاب.

قام نظام الملك، باعتباره مؤسّس المدرسة والواقف عليها، بتحديد رواتب جميع موظفيها، وكان هذا النهج مطبَّقًا أيضًا في باقي المدارس النظامية. كما أصدر نظام الملك أمرًا بتسجيل جميع ممتلكات المدرسة النظامية في وثائق رسمية، ثم نشرها للناس لمنع أي مسؤول أو غيره من استغلال هذه الممتلكات أو التعدّي عليها[٦٩] .

أنفق نظام الملك ٦٠٠,٠٠٠ دينار سنويًا على الشؤون التعليمية، وإلى جانب المساعدات المالية من أوقاف النظامية في بغداد، التي كانت تتلقى ١٥,٠٠٠ دينار سنويًا، أنفق نظام الملك أيضًا ١٨,٠٠٠ دينار إضافية سنويًا لدعم هذه المؤسسة[٧٠].

وقد ذكر القزويني أن نظام الملك خصّص خُمس ميزانية السلطان، التي كانت تابعة للوزير، للشؤون التعليمية في نصّه: " **وحكي أن السلطان ألب أرسلان دخل مدينة نيسابور، فاجتاز على باب مسجد فرأى جمعًا من الفقهاء على باب ذلك المسجد في ثياب رثّة، لا خدموا للسلطان ولا دعوا له، فسأل السلطان نظام الملك عنهم فقال: هؤلاء طلبة العلم وهم أشرف الناس نفسًا، لا حظّ لهم من الدنيا، ويشهد زيّهم على فقرهم. فأحسّ بأن قلب السلطان لان لهم، فعند ذلك قال: لو أذن السلطان بنيت لهم موضعًا وأجريت لهم رزقًا ليشتغلوا بطلب العلم ودعاء دولة السلطان! فأذن له، فأمر نظام الملك ببناء المدارس في جميع مملكة السلطان، وأن يصرف عشر مال السلطان الذي هو مختصّ بالوزير في بناء المدارس، وهو أوّل من سنّ هذه السنّة الحسنة** " [٧١].

تُبرز هذه الواقعة الدور الفعّال للدولة في دعم المؤسسات التعليمية، فإلى جانب مبادرات العلماء والمذاهب، شكّل الدعم السلطاني ركيزة أساسية لاستمرار المدارس النظامية وضمان توافر البيئة الملائمة للطلبة، ما يعكس تكامل العلاقة بين السلطة السياسية والعلماء في بناء المجتمع وتنظيم الحياة الفكرية والأخلاقية.

الاستنتاجات :

وفي إطار ما تم تناوله ومناقشته في هذا البحث، يمكن التوصل إلى النتائج الآتية:

١. نجح مارشال هودجسون في إعادة إدماج الإسلام في صلب التاريخ الإنساني، متجاوزًا الرؤية الأوروبمركزية، ومُبرزًا الحضارة الإسلامية بوصفها فاعلًا كونيًا أساسيًا في تشكّل العالم الحديث، لا ظاهرةً هامشية أو تابعة لتاريخ أوروبا.

٢. أسّس هودجسون منهجًا حضاريًا مقارنًا مثّل قطيعة مع الاستشراق التقليدي، عبر مفاهيم جديدة مكّنته من دراسة الإسلام كظاهرة ثقافية واجتماعية شاملة، تجمع بين الدين والسياسة والأخلاق في إطار تاريخي نقدي متكامل.

٣. وعلى الرغم من عمق مشروعه، تبقى رؤيته محدودة بميلها إلى تفسير الإسلام من زاوية الضمير والتقوى الفردية، بما يضعف التحليل السوسيولوجي لبعض أبعاده، غير أنّ هذا القيد لا يقلّل من مكانة عمله بوصفه منعطفًا تأسيسيًا في كتابة تاريخ الحضارة الإسلامية.

٤. تكشف التجربة السلجوقية، كما حلّلها هودجسون، أنّ الثقافة لم تكن نتاجًا عفويًا أو نشاطًا ثانويًا، بل مشروعًا سياسيًا–حضاريًا تبنّته الدولة بوعي. فقد ارتبط تشجيع العلم والتعليم بإرادة السلطة العليا، من السلاطين إلى الوزراء، ما جعل المعرفة عنصرًا من عناصر الشرعية والاستقرار. وهكذا تحوّلت الثقافة إلى أداة لبناء الدولة وتنظيم المجتمع، لا مجرد تعبير فكري مستقل.

٥. مثّل نظام الملك نقطة تحوّل مفصلية في تاريخ الثقافة الإسلامية، إذ نجح في دمج التعليم المنهجي، والمؤسسة الوقفية، والسلطة السياسية ضمن إطار واحد. فالمدارس النظامية لم تخرّج علماء فحسب، بل أعادت إنتاج طبقة العلماء بوصفها قوة اجتماعية وفكرية منظِّمة، وأسهمت في ترسيخ علم الكلام السُّني وتوسيع أفق المعرفة الدينية ليجاور الفلسفة والتصوف والأدب، ضمن بنية مؤسسية مستقرة.

٦. شكّل نظام الوقف العمود الفقري للازدهار الثقافي في العصر السلجوقي، إذ وفّر للمؤسسات التعليمية موارد ثابتة مكّنتها من الاستمرار عبر الأجيال دون خضوع مباشر لتقلّبات السياسة. وبذلك أسهم الوقف في نشوء اقتصاد معرفي مستقل نسبيًا، حفظ للعلماء مكانتهم، وجعل المدرسة الإسلامية من أكثر مؤسسات العصور الوسطى قدرة على الاستدامة والتأثير الاجتماعي العميق.

الهوامش :

١١ الكويكرز : وقد كانوا أول جماعة إنجليزية بروتستانتية منشقة تهاجر هرباً من الاضطهاد الديني إلى هناك ، وقد اتخذوا في البداية اسم جماعة الأصدقاء (Society of Friends) وكان يقودهم إسكافي إنجليزي اسمه جورج فوكس وبصحبته امرأة هي مارجريت فل، وقد سمي اتباعهما فيما بعد بالمرتجفين (Quakers) لأن فوكس كان يأمرهم بالارتجاف أو الانتفاض كلما ذكر اسم الله، أما عقيدتهم فتقوم على رفض المصير المسبق أو المحدد للإنسان الإنسان مخير والخطيئة الأولى له ، وان الخير موجود في جميع الناس بالفطرة ،وانهم لا يحتاجون سوى إلى تعلم استغلاله ،وانهم بالتقوى يمكن أن يحصلوا على النجاة والخلاص (Salvation) . للمزيد ينظر : عايش ، حسني ، أمريكا الإسرائيلية وإسرائيل الأمريكية، دار الفارس ، الاردن ، ٢٠٠٦م ، ص ٧-٨ ؛ هوكنز ، جون ، قصة الاديان ، دار البيروني ، الاردن ، ٢٠٢٠م ، ص ٦٥

2 TAMARI, Steve. The venture of Marshall Hodgson: Visionary historian of Islam and the world. New Global Studies, 2015, 9.1,p. 75 ; Geyer, Michael. The Invention of World History from the Spirit of Nonviolent Resistance. In Islam and World History: The Ventures of Marshall Hodgson. Edited by Edmund Burke III and Robert J. Mankin. The University of Chicago Press. 2018. P 56.

٣ هودجسون ، مارشال، مغامرة الاسلام : الضمير والتاريخ في حضارة عالمية ، تر : اسامة غاوجي ، الشبكة العربية للابحاث والنشر ، بيروت ، ٢٠٢١م ، مج١ ، ص ١١

٤ هودجسون، مغامرة الاسلام ، مج ١ ، ص١٢

٥ هودجسون، مغامرة الاسلام ، مج ١ ، ص ١٣

6 TAMARI. The venture of Marshall Hodgsonp. 75

٧ هودجسون، مغامرة الاسلام ، مج ١ ، ص ١٣- ١٤

٨ غوستاف فون جرونباوم : من أصل ألماني، يهودي مستورد إلى أمريكا للتدريس بجامعاتها وكان أستاذًا بجامعة شيكاغو، من ألد أعداء الإسلام. في جميع كتاباته تخبط واعتداء على القيم الإسلامية والمسلمين، كثير الكتابة وله معجبون من المُسْتَشْرِقِينَ. للمزيد ينظر : العقيقي ، نجيب ، المستشرقون ، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٦٤، ج٣ ، ص ١٠١٩ – ١٠٢٠.

9 BURKE III, Edmund. Marshall GS Hodgson and the hemispheric interregional approach to world history, Journal of World History, 1995,p. 240

10 هودجسون، مغامرة الاسلام ، مج ١ ، ص ١٤-١٥

11 TAMARI. The venture of Marshall Hodgsonp. 75

12 TAMARI. The venture of Marshall Hodgsonp. 75

13 TAMARI. The venture of Marshall Hodgsonp. 75

14 Kiesling, Lydia .The Professional Life and Educational Vision of Marshall Hodgson, MA, thesis,University of Chicago, 2012, P.32-3

15 Geyer, The Invention of World History,P. 60

16DENNY, Frederick M. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 1976,p.205 ; FISHER, Humphrey J. The Venture of Islam. Volumes I, II, and III,1976, p .150-151 ; Geyer, The Invention of World History,P. 60 ; BURKE III.Marshall GS Hodgson, p. 240

17 Smith.D.E, Religion and Political Modernozation,New Haven: Yale University Press, 1974, p. ix

18 DENNY, The Venture of Islam,p.205

19 DENNY, The Venture of Islam,p.205

20 Yatim,Badri . Historiografi Islam, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1997,p.3

21 Abdullah, T & Suryomiharjo, A. Ilmu Sejarah dan Historiografi Arah dan Perspektif, Jakarta: PT Gramedia, 1985,p. iv

22 AMIN, Alfauzan. Books reviewe; the venture of islam: conscience and history in a world civilization karya: marshall gs Hodgson. Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan, 2018, 11.2,p.80

٢٣ هودجسون، مغامرة الاسلام ، مج ١ ، ص١٧٧ ،ص ٢١٠-٢١١

٢٤ هودجسون، مغامرة الاسلام ، مج ١ ، ص٢١٢

25 TURNER, Bryan S.; BARAT, Runtuhnya Universalitas Sosiologi. Bongkar Wacana atas Islam vis a vis Ba-rat, Orientalisme, Postmodernisme, dan Glo-balisme, Cetakan I,Yogyakarta: Ar-Ruzz Press,2002, p.129.

26 TURNER, Runtuhnya Universalitas Sosiologi, p.129.

27 AMIN, Books reviewe; the venture of islam,p.83

٢٨ ابن منظور ،محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت ٧١١هـ) ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، ١٤١٤هـ ، ج ٩ ، ص ١٩ .

٢٩ قيسي، عبد المحسن علي، العربية (لغة وثقافة) دراسة لغوية نقدية تحليلية ، دار الكتب العلميه ،بيروت، ٢٠١٩ ،ص٢٢٨

30 Kafesoğlu, İbrahim ,Türk Milli Kültürü, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2017,p. 15.

٣١ البنداري، أبو إبراهيم الفتح بن على الأصفهاني (ت ٦٤٣هـ) ،تاريخ دولة آل سلجوق، مطبعة الموسوعات، مصر ، ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م ،ص ٢٦ ؛ مقديش،أبي الثناء الصفاقسي محمود بن سَعِيد مقديش (ت ١٤٣٨هـ)، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والاخبار ومناقب السادة الأطهار ، تح :محمد عثمان ، دار الكتب العلميه، بيروت ،٢٠١١م ، ج١ ، ص٢٩٤ ؛ Akyüz, Yahya ,Türk Eğitim Tarihi, Ankara, Pegem Akadem,2016,p.43.

32 Güven, İsmail , Büyük Selçuklu Devletinde Eğitim ve Öğretime Genel Bir Bakış, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi,1992, 25 (٢),p.833

٣٣ عمر بن ابراهيم الخيامي : ، أبو الفتح،شاعر فيلسوف فارسي، مستعرب. من أهل نيسابور، مولدا ووفاة. كان عالما بالرياضيات والفلك واللغة والفقه والتاريخ. له شعر عربي، وتصانيف عربية.للمزيد ينظر : الزركلي ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦ هـ) ، الإعلام ، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م ، ج٥،ص ٣٧-٣٨ ؛ عبابدة ، حسن ، أعلام العرب والمسلمين،دار المعتز ، ٢٠١١م ، ص١٣٨

٣٤ ابو المظفر الاسفزاري : كان حكيماً معاصراً للفيلسوف عمر الخيام، وبينهما مناظرات، ولكن المظفر عنه بعيد، والغالب على المظفر علوم الهيئة وعلم الأثقال والحيل، وكان حانياً رؤوفاً بالمستفيدين على خلاف طبيعة الخيام، وللمظفر تصانيف كثيرة في الرياضيات والآثار العلوية وغير ذلك وهو الذي عمل ميزان (ارشميد المقيا) س الذي يعرف به الغش والعيار. وصرف (من) عمره في ذلك مدة، فخاف خازن السلطان الأعظم، يقال له: سعادة الخادم ظهور خيانته في الخزانة بسبب هذا الميزان، فكسره وفتت أجزاءه، ولما سمع الحكيم المظفر (بهذا) مرض ومات أسفاً.للمزيد ينظر : الزركلي ، الإعلام ، ج٧ ، ص ٢٥٥ ؛ كحالة ، عمر رضا ، معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ج١٢ ، ص ٢٩٨.

٣٥ ميمون بن النجيب الواسطي :كان طبيبا فاضلا حكيمًا، وسمعت أنه كان يحفظ المنطق والطبيعيات والإلهيات من الشفا، وقلما يخالط أرباب الجاه والمال، وكان عامل هراة ظهير الملك علي البيهقي يشتاق إليه، وكان يتعزز عليه، فإذا مرض الظهير أو أحد من أولاده أنزل الأتراك في داره حتى أزعجوه وصيَّروه مضطرا إلى رفع الحال مع العامل، فعند ذلك يرتبطه ظهير الملك حتى يُعالج مريضه ويجالسه مُدَّةً. وقيل كان واسطي الأصل خوزي المولد مقيما بهراة. . للمزيد ينظر : الشهرزوري، شمس الدين محمد بن محمود (ت بعد ٦٨٧ هـ) ،نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، نص : السيد خورشيد أحمد- أيم ، آفاق للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٢١م ، ص ٤٠٧

٣٦ ابن الأثير ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، تح :عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ، ١٩٩٧م ، ج ٨ ، ص ٢٥٥

٣٧ الهمذاني ، رشيد الدين فضل الله (ت ٧١٨ هـ) ، جامع التواريخ (تاريخ آل سلجوق) ، تص : محمد روشن ، مركز پژوهشی میراث مکتوب ، ص ٢

٣٨ ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،تح : احسان عباس ، دار صادر، بيروت ، ١٩٧١م ، ج٢، ص ١٢٩ ؛ البيهقي، أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، الشهير بابن فندمه (ت ٥٦٥هـ) ، تاريخ بيهق، دار اقرأ، دمشق ، ١٤٢٥ هـ ، ص١٨٢

39 ابن الشجري ، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة، المعروف بابن الشجري (ت ٥٤٢هـ)، أمالي ابن الشجري ، تح : محمود محمد الطناحي ،مكتبة الخانجي، القاهرة ، ١٩٩١ م ، ج ١ ، ص ١٨ ؛ ابن الأثير ، الكامل ، ج ٨، ص٣٥٦ ؛ابن العديم ، كمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله العقيلي الحلبي ابن العديم (ت ٦٦٠) ، بُغْيَة الطَّلَب في تاريخ حلب، تح : المهدي عيد الرواضية ، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي – مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، لندن ، ١٤٣٨ هـ – ٢٠١٦ م .، ج٥ ، ص ٢٤٨٣

٤٠ الذهبي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تاريخ الاسلام ،تح :عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ، ١٩٩٣ م ، ج ٣٣، ص ١٤٣ ؛ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين

السبكي (ت ٧٧١هـ) ، طبقات الشافعية الكبرى، تح : محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣ هـ ، ج ٤، ص٣١٢ ؛ الحويني ، أبو إسحاق ، نثل النبال بمعجم الرجال ، دار ابن عباس، مصر ، ٢٠١٢م ،ج١، ص٤٤٥

٤١ هودجسون ، مغامرة الاسلام ،مج٢ ، ص٦٦-٦٧

٤٢ هودجسون ، مغامرة الاسلام ،مج٢ ، ص٦٩-٧٠

43 هودجسون ، مغامرة الاسلام ،مج٢ ، ص٧٠

٤٤ مقدسي ، جورج ، نشأة الكليات معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب ، نقله الى العربية : محمود سيد محمد ، مر : محمد علي حبشي ، عبد الوهاب ابراهيم ، مدارات للابحاث والنشر، القاهرة ، ٢٠١٥ ، ص ٧٨

45 H. A. R. Gibb, Arabic Literature: An Introduction (Oxford: Oxford University Press, 1963), p. 58.

٤٦ هودجسون ، مغامرة الاسلام ،مج٢ ، ص٧٠

47 Adam Mez, The Renaissance of Islam ,London: Routledge, 1937, p. 103.

٤٨ هودجسون ، مغامرة الاسلام ،مج٢ ، ص٧٠

49 Jonathan P. Berkey, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo ,Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 46.

٥٠ هودجسون ، مغامرة الاسلام ،مج٢ ، ص٧٠

٥١ هودجسون ، مغامرة الاسلام ،مج٢ ، ص٧٢

٥٢ هودجسون ، مغامرة الاسلام ،مج٢ ، ص٧٢

٥٣ البنداري ، تاريخ دولة آل سلجوق ، ص ٥٤

٥٤ هودجسون، مغامرة الاسلام ، مج ٢ ، ص ٧٠

٥٥ محبوبة ، عبد الهادي محمد رضا ، نظام الملك الحسن بن علي بس اسحق الطوسي " ٤٠٨ – ٤٨٥ هـ " كبير الوزراء في الأمة الاسلامية دراسة تحليلية في سيرته وأهم اعماله خلال استيزاره ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ١٩٩٩م ، ص ٣٥٦-٣٥٧

٥٦ أبو نصر ابن القاسم القشيري : الشّيخ، الإمام، المفسّر، العلّامة، أبو نصر عبد الرحيم ابن الإمام شيخ الصوفيّة أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، النيسابوري، النحوي، المتكلّم، وهو الولد الرابع من أولاد الشيخ. اعتنى به أبوه، وأسمعه، وأقرأه حتى برع في العربيّة والنظم والنثر والتأويل، وكتب الكثير بأسرع خطّ، وكان أحد الأذكياء، لازم إمام الحرمين، وحصل طريقة المذهب والخلاف، وساد، وعظم قدره، واشتهر ذكره.

للمزيد ينظر : الذهبي ، الذهبي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء ، تح : شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥م ، ج ١٩ ، ص ٤٢٤-٤٢٥

٥٧ ابن الاثير ، الكامل ، ج ٨، ص ٢٦١

٥٨ العمراني ، محمد بن علي بن محمد المعروف بابن العمراني (ت ٥٨٠هـ) ، الإنباء في تاريخ الخلفاء ، تح : قاسم السامرائي ، دار الآفاق العربية، القاهرة ، ٢٠٠١ م ، ص ٢٠٤ ؛ البنداري ، تاريخ دولة آل سلجوق ، ص ٧٣

٥٩ ابن الجوزي ، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ) ، المنتظم في تاريخ الامم والموك، تح : محمد عبد القادر عطا وآخرون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٢م ، ج ١٦، ص ١٩٠

٦٠ محبوبة ، نظام الملك ، ص٣٥٧

٦١ هودجسون ، مغامرة الاسلام ، مج ٢ ، ص ٧٠

٦٢ شلبي، احمد ، التربية والتعليم في الفكر الاسلامي ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص٣٧٣

٦٣مقدسي ، نشأة الكليات ، ص ٩٠

64 مقدسي ، نشأة الكليات ، ص ٩٠– ٩١

٦٥ سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قِزْ أُوغلي بن عبد الله (ت ٦٥٤ هـ)،مرآة الزمان في تواريخ الأعيان ،دار الرسالة العالمية، دمشق ، ٢٠١٣ م ، ج ١٩ ، ص ٢٢١

٦٦ ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ١٦، ص ١١٧

67 ابن جبير، محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي، أبو الحسين (ت ٦١٤هـ) ، رحلة ابن جبير، دار ومكتبة الهلال، بيروت ، ص ١٨٣

٦٨ هودجسون ، مغامرة الاسلام ، مج٢ ، ص٧٠

٦٩ الطرطوشي ، أبو بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري الطرطوشي المالكي (ت ٥٢٠هـ) ،سراج الملوك ، أوائل المطبوعات العربية ، مصر، ١٨٧٢م،ص١٢٩

٧٠ شلبي، التربية والتعليم ، ص٣٧٥

٧١ القزويني ،زكريا بن محمد بن محمود (ت ٦٨٢ هـ) ، آثار البلاد وأخبار العباد ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٠ م ، ص٤١٢

المصادر والمراجع :

المصادر :

١. ابن الأثير ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، تح :عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ، ١٩٩٧م .

٢. البنداري، أبو إبراهيم الفتح بن على الأصفهاني (ت ٦٤٣هـ) ،تاريخ دولة آل سلجوق، مطبعة الموسوعات، مصر ، ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م .

٣. البيهقي، أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، الشهير بابن فندمه (ت ٥٦٥هـ) ، تاريخ بيهق، دار اقرأ، دمشق ، ١٤٢٥ هـ .

٤. ابن جبير، محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي، أبو الحسين (ت ٦١٤هـ) ، رحلة ابن جبير، دار ومكتبة الهلال، بيروت.
٥. ابن الجوزي ، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ) ، المنتظم في تاريخ الامم والموك، تح : محمد عبد القادر عطا وآخرون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٢م .
٦. الحويني ، أبو إسحاق ، نثل النبال بمعجم الرجال ، دار ابن عباس، مصر ، ٢٠١٢م .
٧. ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،تح : احسان عباس ، دار صادر، بيروت ، ١٩٧١م .
٨. الذهبي ، الذهبي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء ، تح : شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥م
٩. الذهبي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تاريخ الاسلام ،تح :عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ، ١٩٩٣ م.
١٠. سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قِزْ أُوغلي بن عبد الله (ت ٦٥٤ هـ)،مرآة الزمان في تواريخ الأعيان ،دار الرسالة العالمية، دمشق ، ٢٠١٣ م.
١١. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) ، طبقات الشافعية الكبرى، تح : محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣ هـ .
١٢. ابن الشجري ، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة، المعروف بابن الشجري (ت ٥٤٢هـ)، أمالي ابن الشجري ، تح : محمود محمد الطناحي ،مكتبة الخانجي، القاهرة ، ١٩٩١ م.
١٣. الشهرزوري، شمس الدين محمد بن محمود (ت بعد ٦٨٧ هـ) ،نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، نص : السيد خورشيد أحمد– أيم ، آفاق للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٢١م .
١٤. الطرطوشي ، أبو بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري الطرطوشي المالكي (ت ٥٢٠هـ) ،سراج الملوك ، أوائل المطبوعات العربية ، مصر، ١٨٧٢م.
١٥. ابن العديم ، كمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله العقيلي الحلبي ابن العديم (ت ٦٦٠) ، بُغْيَة الطَّلَب في تاريخ حلب، تح : المهدي عيد الرواضية ، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي – مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، لندن ، ١٤٣٨ هـ – ٢٠١٦ م.
١٦. العمراني ، محمد بن علي بن محمد المعروف بابن العمراني (ت ٥٨٠هـ) ، الإنباء في تاريخ الخلفاء ، تح : قاسم السامرائي ، دار الآفاق العربية، القاهرة ، ٢٠٠١ م.
١٧. القزويني ،زكريا بن محمد بن محمود (ت ٦٨٢ هـ) ، آثار البلاد وأخبار العباد ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٠ م .

١٨. قيسي، عبد المحسن علي، العربية (لغة وثقافة) دراسة لغوية نقدية تحليلية ، دار الكتب العلميه ،بيروت، ٢٠١٩ .
١٩. ابن منظور ،محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت ٧١١هـ) ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، ١٤١٤هـ .
٢٠. الهمذاني ، رشيد الدين فضل الله (ت ٧١٨ هـ) ، جامع التواريخ (تاريخ آل سلجوق) ، تص : محمد روشن ، مركز پژوهشى ميراث مكتوب .

المراجع العربية والمعربة :

١. شلبي، احمد ، التربية والتعليم في الفكر الاسلامي ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ١٩٨٧م .
٢. الزركلي ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦ هـ) ، الإعلام ، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م.
٣. عايش ، حسني ، أمريكا الإسرائيلية وإسرائيل الأمريكية، دار الفارس ، الاردن ، ٢٠٠٦م .
٤. عبابدة ، حسن ، أعلام العرب والمسلمين ،دار المعتز ، ٢٠١١م.
٥. العقيقي ، نجيب ، المستشرقون ، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٦٤ م.
٦. كحالة ، عمر رضا ، معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.
٧. محبوبة ، عبد الهادي محمد رضا ، نظام الملك الحسن بن علي بس اسحق الطوسي " ٤٠٨ – ٤٨٥ هـ " كبير الوزراء في الأمة الاسلامية دراسة تحليلية في سيرته وأهم اعماله خلال استيزاره ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ١٩٩٩م.
٨. مقدسي ، جورج ، نشأة الكليات معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب ، نقله الى العربية : محمود سيد محمد ، مر : محمد علي حبشي ، عبد الوهاب ابراهيم ، مدارات للابحاث والنشر، القاهرة ، ٢٠١٥.
٩. مقديش،أبي الثناء الصفاقسي محمود بن سَعِيد مقديش (ت ١٤٣٨هـ)، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والاخبار ومناقب السادة الأطهار ، تح :محمد عثمان ، دار الكتب العلميه، بيروت ،٢٠١١م .
١٠. هودجسون ، مارشال، مغامرة الاسلام : الضمير والتاريخ في حضارة عالمية ، تر : اسامة غاوجي ، الشبكة العربية للابحاث والنشر ، بيروت ، ٢٠٢١م .
١١. هوكنز ، جون ، قصة الاديان ، دار البيروني ، الاردن .

المراجع الاجنبية :

1. Abdullah, T & Suryomiharjo, A. Ilmu Sejarah dan Historiografi Arah dan Perspektif, Jakarta: PT Gramedia, 1985.
2. Adam Mez, The Renaissance of Islam ,London: Routledge, 1937.
3. Akyüz, Yahya ,Türk Eğitim Tarihi, Ankara, Pegem Akadem,2016.
4. AMIN, Alfauzan. Books reviewe; the venture of islam: conscience and history in a world civilization karya: marshall gs Hodgson. Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan, 2018, 11.2.
5. BURKE III, Edmund. Marshall GS Hodgson and the hemispheric interregional approach to world history, Journal of World History, 1995.
6. DENNY, Frederick M. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 1976.
7. FISHER, Humphrey J. The Venture of Islam. Volumes I, II, and III,1976.
8. Geyer, Michael. The Invention of World History from the Spirit of Nonviolent Resistance. In Islam and World History: The Ventures of Marshall Hodgson. Edited by Edmund Burke III and Robert J. Mankin. The University of Chicago Press. 2018.
9. Geyer, The Invention of World History George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West ,Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
10. Güven, İsmail , Büyük Selçuklu Devletinde Eğitim ve Öğretime Genel Bir Bakış, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi,1992, 25(2).
11. H. A. R. Gibb, Arabic Literature: An Introduction ,Oxford: Oxford University Press, 1963.
12. Jonathan P. Berkey, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo ,Princeton: Princeton University Press, 1992
13. Kafesoğlu, İbrahim ,Türk Milli Kültürü, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2017.
14. Kiesling, Lydia ,The Professional Life and Educational Vision of Marshall Hodgson, MA, thesis,University of Chicago, 2012.
15. Smith.D.E, Religion and Political Modernozation,New Haven: Yale University Press, 1974.
16. TAMARI, Steve, The venture of Marshall Hodgson: Visionary historian of Islam and the world. New Global Studies, 2015, 9.1.
17. TURNER, Bryan S.; BARAT, Runtuhnya Universalitas Sosiologi. Bongkar Wacana atas Islam vis a vis Ba-rat, Orientalisme, Postmodernisme, dan Glo-balisme, Cetakan I,Yogyakarta: Ar-Ruzz Press,2002.
18. Yatim,Badri , Historiografi Islam, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1997.